

Respuestas a algunas preguntas

Claude Lévi-Strauss

Paul Ricœur.— Las preguntas de carácter metodológico que quisiera plantearle son de tres tipos. Los tres se refieren a la posibilidad de coordinar su método científico, el estructuralismo entendido como ciencia, con otros modos de comprensión que no se tomarían de un modelo lingüístico generalizado, sino que consistirían en una recuperación del sentido mediante un pensamiento reflexivo o especulativo, en una palabra, mediante lo que yo mismo he llamado hermenéutica.

La primera pregunta se refiere a la intransigencia del método, a su compatibilidad o incompatibilidad con otros modos de comprensión. Esta pregunta metodológica me fue sugerida directamente por la meditación de sus propios ejemplos: me he preguntado hasta qué punto el éxito de su método no se ha visto favorecido por el área geográfica y cultural en la que se funda, a saber, la del antiguo totemismo, la de la «ilusión totémica», que se caracteriza, precisamente, por la extraordinaria exuberancia de los ordenamientos sintácticos y quizás, en cambio, por la gran pobreza de sus contenidos. ¿No explica este contraste el hecho de que el estructuralismo triunfe con una gran facilidad en estas zonas, en el sentido de que apenas deja un problema sin respuesta?

Mi segunda pregunta, en tal caso, consiste en saber si hay una unidad del pensamiento mítico, si no hay otras formas del pensamiento mítico que se acomodarían menos fácilmente al estructuralismo.

Esta duda me lleva a la tercera pregunta: ¿En qué se convierte, en función de otros modelos, la relación estructura-acontecimiento, la relación sincronía-diacronía? En un sistema en el que la sincronía es más inteligible, la diacronía se presenta como una perturbación, como aquello que acentúa la fragilidad del sistema. Estoy pensando en la frase de Boas, que a usted le gusta citar, sobre el desmantelamiento de los universos míticos, que se vienen abajo apenas formados porque su solidez es instantánea y sólo existe, en cierto modo, en la sincronía. Sucede todo lo contrario si reflexionamos sobre las organizaciones mentales que surgen, no de la relación existente entre la diacronía y la sincronía, sino de la existente entre la tradición y el acontecimiento. Esta tercera pregunta se une a la de la historicidad, que constituye el objeto de su discusión con Jean-Paul Sartre al final del libro¹.

¹ C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, París, Plon, 1962. Trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1964 (N. del T.).

En nuestro seminario, además, hemos discutido sobre la filosofía implícita en su método, aunque sin detenernos mucho en ello, pues pensamos que no era justo respecto a su obra entrar de lleno en el ámbito de la filosofía. Por mi parte, creo que no hay por qué pasar rápidamente a discutir la filosofía estructuralista, con el objeto de detenerse en el método estructural. Propongo, por tanto, que dejemos para el final de la discusión las diferentes posibilidades filosóficas que usted compagina, a mi juicio, de un modo incierto: ya se trate de la renovación de la filosofía dialéctica o, por el contrario, de una especie de combinatoria generalizada, o, por último, como usted mismo señala, de un materialismo puro y simple, en el que todas las estructuras son naturales.

Éste es el conjunto de preguntas que me permito plantearle, dejando que las considere según su propio parecer.

Claude Lévi-Strauss.— Me parece que un libro es siempre un niño nacido prematuramente. Tengo la impresión de que se trata de una criatura demasiado repugnante en comparación con la que hubiera deseado traer al mundo, y no me siento muy orgulloso de presentarla a la mirada de los demás. Por eso, no vengo aquí con una actitud beligerante a defender encarnizadamente posiciones cuya precariedad soy el primero en constatar, y que el trabajo de Ricœur pone en evidencia muy acertadamente.

Permitidme una observación inicial. Hay una especie de malentendido, del que sólo yo soy responsable, acerca del lugar que ocupa este libro en el conjunto de mis trabajos. De hecho, no se trata —y retomo en este punto las expresiones de Ricœur— de «la última etapa de un proceso gradual de generalización», de «una sistematización terminal» o de «un estadio terminal». Se puede creer tal cosa, pero de hecho se trata de algo muy distinto. Del mismo modo en que *El totemismo en la actualidad*² es el prefacio de *El pensamiento salvaje*, como ya he explicado, éste es el prefacio de un libro más importante; pero, como cuando escribía aquél no estaba seguro de comenzar alguna vez este otro libro, preferí no decirlo para no correr el riesgo de tener que retractarme. En mi pensamiento, se trata, más bien, de una especie de pausa, de alto en el camino, de un momento para tomar aliento en el que me aventuro a contemplar el paisaje circundante; un paisaje al que no iré, al que no puedo y al que no quiero ir: ese paisaje filosófico que diviso en la lejanía; pero que apenas preciso, pues no se encuentra en mi itinerario.

Se trata de hacer una pausa; pero, ¿entre qué momentos? Entre dos etapas de una misma empresa, que podría definirse como una especie de inventario de esquemas mentales, como un intento de reducir lo arbitrario a un orden, de descubrir una necesidad inmanente a la ilusión de la libertad. En *Las estructuras elementales del parentesco*³, elegí un ámbito que podía distinguirse, a primera vista, por su carácter incoherente y contingente, y traté de hacer ver que se podía reducir a un número muy pequeño de proposiciones significativas. Sin embargo, esta primera experiencia resultaba insuficiente, pues en el ámbito del parentesco los esquemas no son de orden puramente

² C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, París, P.U.F., 1962. Hay versión castellana: *El totemismo en la actualidad*, México, F. C. E., 1971 (N. del T.).

³ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, París, P.U.F., 1949. Trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, México, Paidós, 1983 (N. del T.).

interno. Lo que quiero decir es que no es cierto que éstos se originen exclusivamente en la estructura del espíritu: pueden ser fruto de las exigencias de la vida social y del modo en que ésta imponga sus propios esquemas al ejercicio del pensamiento.

La segunda etapa, que estará dedicada por completo a la mitología, tratará de salvar ese obstáculo, pues me parece que es precisamente en el terreno de la mitología, en el que el espíritu se abandona, con mayor libertad, a su espontaneidad creadora, donde será interesante comprobar si éste último se somete o no a leyes. Respecto al parentesco y a las reglas del matrimonio podía plantearse el problema de saber si los esquemas provenían de fuera o de dentro. Esta duda ya no es posible respecto a la mitología: si, en este ámbito, el espíritu se encuentra encadenado y determinado en todas sus operaciones, *a fortiori*, ha de estarlo en todas partes.

También le estoy agradecido a Ricœur especialmente por haber subrayado la similitud que puede existir entre mi empresa y la del kantismo. Se trata, en resumidas cuentas, de una transposición de la investigación kantiana al ámbito etnológico, con la diferencia de que, en lugar de emplear la introspección o de reflexionar sobre el estado de la ciencia en la sociedad concreta en la que el filósofo se encuentra emplazado, nos dirigimos a los límites: investigamos lo que puede haber en común entre hombres que nos parecen sumamente alejados, y el modo en que trabaja nuestro propio entendimiento; tratando, de ese modo, de poner de relieve las propiedades fundamentales y determinantes de todo entendimiento, sea el que sea.

Esto es lo que quería decir en primer lugar. Paso ahora a la primera pregunta planteada por Ricœur, que, a mi juicio, domina su estudio, a saber, la de si la mitología tiene una única explicación.

Hay algo en su argumentación que me ha desazonado un poco. A mi juicio, dicha argumentación, lógicamente, no es propia de alguien que se encuentra en la situación de Ricœur, sino de un «ultra», por así decirlo, de *El pensamiento salvaje*, que hubiera podido reprocharme no haber incluido en su jurisdicción la Biblia, la tradición helénica y algunas otras. Pues bien, hay que elegir una de estas opciones: o bien estas obras pertenecen al pensamiento mítico, y si se está de acuerdo en que el método sirve para analizar este pensamiento, se ha de concluir que vale también para ellas; o se considera que, en este caso, el método no se puede aplicar, y, por ello, se las excluye del reino del pensamiento mítico. Consiguientemente, se tendría que estar de acuerdo conmigo por haberlas dejado fuera.

De hecho, mi posición es extremadamente prudente y trato continuamente de matizarla. No postulo de ningún modo que, en todo lo que podemos englobar sumariamente con el término de «pensamiento mítico» —incluso la expresión me parecería demasiado limitada—, todo dependa de un único tipo de explicación. He tratado de señalar aquellas cosas que me daban la impresión de poder ser consideradas desde el análisis estructural, he estudiado esas cosas y me he abstenido cuidadosamente de ir más lejos. Mi eminente colega inglés Edmund Leach, de la Universidad de Cambridge, se ha entretenido en aplicar el análisis estructural a la Biblia en un estudio cuyo título es significativo: «Lévi-Strauss in the Garden of Eden»⁴. Se trata de un tra-

⁴ E. Leach, «Lévi-Strauss in the Garden of Eden: an examination of some recent developments in the analysis of myth», en *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Serie 2, vol. XXIII, n.º 4, 1961, pp. 386-396 (N. del T.).

bajo muy brillante y, sólo en parte, de un juego. Por mi parte, vacilaría mucho antes de emprender una empresa del mismo género, por escrúpulos similares a los manifestados por Ricœur. En primer lugar, porque el Antiguo Testamento, que emplea evidentemente materiales míticos, los recupera con vistas a un fin distinto al que tuvieron originalmente. Los redactores, sin duda alguna, los deformaron al interpretarlos. Estos mitos fueron sometidos, por consiguiente, como dice acertadamente Ricœur, a una operación intelectual. Habría que comenzar realizando un trabajo preliminar, con la intención de encontrar el residuo mitológico y arcaico que subyace en la literatura bíblica, tarea que sólo puede ser llevada a cabo, evidentemente, por un especialista. En segundo lugar, me parece que una tarea de este calibre implica una especie de círculo vicioso vinculado al hecho de que, a mi modo de ver —y quizás sea éste uno de los puntos de desacuerdo con Ricœur—, los símbolos —por recuperar un término al que tiene especial cariño— nunca presentan un significado intrínseco. Su sentido sólo puede ser «posicional», y, por consiguiente, no podemos acceder a él mediante los mitos, sino haciendo referencia al contexto etnográfico, es decir, a lo que podemos conocer del tipo de vida, de las técnicas, de los ritos y de la organización social de las sociedades cuyos mitos queremos analizar. En el caso del antiguo judaísmo, nos enfrentaríamos a una situación paradójica, pues el contexto etnográfico ha desaparecido casi por completo, salvo, precisamente, el que podemos obtener de los textos bíblicos. Todas nuestras hipótesis descansan, por tanto, sobre una petición de principio. Lo que acabo de decir acerca de la Biblia puede aplicarse a otras fuentes mitológicas: los grandes textos de la antigua India, los clásicos de la protohistoria japonesa, Kojiki y Nihongi, y muchas otras cosas. Hay, por consiguiente, un buen número de materiales que, repito, no he querido abordar: por una parte, debido a la ausencia de contexto etnográfico, y, por otra, debido a que necesitarían una exégesis previa, que el etnólogo no está capacitado para llevar a cabo.

Incluso en la mitología de la que tratará, casi íntegramente, mi próximo libro, a saber, la de América tropical, aprecio niveles heterogéneos. Además, prefiero dejar a un lado algunos textos, al menos provisionalmente, debido a que su organización interna parece depender de otros principios; en América del Sur, existe una literatura mezclada con los mitos casi en forma de novela que, tal vez, sea susceptible de ser analizada estructuralmente, pero mediante un análisis estructural transformado y mucho más preciso que, por el momento, no me atrevo a llevar a cabo.

Consiguientemente, desde este punto de vista, hay que ser prudente: se aborda aquello que parece posible abordar con éxito en un momento determinado. El resto se reserva hasta que lleguen tiempos mejores, hasta que el método dé prueba de sus aptitudes. A mi juicio, esta reserva es característica de toda empresa que quiera ser científica. Si se hubiera comenzado el estudio de la materia con una teoría de la cristalización, muchos físicos hubiesen podido decir: «éstos no son los únicos estados de la materia, hay otros de los que no sois capaces de dar cuenta». A lo cual, sin duda, los cristalógrafos arcaicos hubiesen replicado: «Sí, pero se trata de las propiedades más bellas, o más simples, de las propiedades que nos ofrecen una especie de atajo hacia la estructura, y, por este motivo, aplazamos, por el momento, el problema de saber si el estudio de los cristales explica toda la materia o si hay otras cosas que hemos de considerar».

Por lo que se refiere a las objeciones filosóficas, que comento rápidamente, dado que Ricœur desea que se las deje a un lado por el momento, él mismo ha subrayado su aspecto apenas «esbozado», su carácter incierto. Estoy completamente de acuerdo con él. No pretendía desarrollar una filosofía. Sencillamente, intenté darme cuenta, en beneficio propio, de las implicaciones filosóficas de algunos aspectos de mi trabajo. Diré, sólo de pasada, que donde Ricœur ve dos filosofías tal vez contradictorias, la que se aproxima al materialismo dialéctico y acepta la primacía de la praxis, por una parte, y, por otra, la que se inclina al materialismo a secas, yo veo, más bien, dos etapas de una misma reflexión; pero sólo concedo a todo esto una importancia secundaria y estoy dispuesto, en este punto, a dejarme reprender por los filósofos.

Asimismo, estoy completamente de acuerdo con Ricœur cuando define –sin duda alguna para criticarla– mi posición como «un kantismo sin sujeto trascendental». Esta deficiencia le lleva a acoger mi propuesta con reserva, mientras que a mí nada me impide aceptar su expresión.

Atiendo, ahora, a lo que, a mi juicio, es la objeción fundamental; objeción que Ricœur repite reiteradamente y que yo mismo había anotado en su texto junto a esta significativa frase: «Encontramos –dice– que una parte de la civilización, precisamente aquella de la que no procede nuestra cultura, se presta mejor que ninguna otra a la aplicación del método estructural». Se plantea, en este punto, un problema considerable. ¿Se trata de una diferencia intrínseca entre dos tipos de pensamiento y de civilización o, sencillamente, de la posición relativa del observador, que no puede adoptar, frente a su propia civilización, la misma perspectiva que le parece normal ante una civilización diferente? Dicho de otro modo, como miembro de mi civilización, que trata de asimilar esa tradición mítica, que se ha alimentado de ella, comparto la inquietud de Ricœur, su convicción de que, si quiero aplicar mi método a los textos míticos de nuestra propia tradición (lo que, por otra parte, evito con mucho cuidado), me daré cuenta de que siempre queda un resto, un residuo irreducible que no podré suprimir; pero me pregunto si, un sabio indígena que leyera *El pensamiento salvaje* y observara el modo en que he tratado sus propios mitos, no me haría, con razón, exactamente la misma objeción. Cuando Ricœur opone en su texto el totemismo y el *kerigmatismo* (palabra cuyo sentido entre los filósofos y los teólogos actuales no conozco bien, pero que, si la considero etimológicamente, conlleva la idea de una promesa, de un anuncio), siento la necesidad de preguntarle lo siguiente: ¿qué resulta más «kerigmático» que los mitos totémicos australianos, que también se fundan en acontecimientos como la aparición del antepasado totémico en un punto concreto del territorio o sus peregrinaciones, que han santificado cada lugar con un nombre y que definen, para cada indígena, los motivos de un apego personal que da un significado profundo al territorio, y que conllevan, al mismo tiempo, con la condición de que se siga siendo fiel a dicho territorio, una promesa de felicidad, una garantía de salud y la certeza de la reencarnación? Esas profundas convicciones se encuentran en todos aquéllos que interiorizan sus propios mitos, pero no pueden ser percibidas y, por ello, han de ser dejadas a un lado por quienes las estudian desde fuera. De tal modo que, frente a esta especie de trato que se me propone, y que consiste en cambiar un ámbito donde el análisis estructural regiría por completo por otro donde su poder se encontraría limitado, me pregunto si, en caso de aceptarlo, dicho trato no me llevaría, si no a introducir de nuevo la distinción tra-

dicional entre mentalidad primitiva y mentalidad civilizada, al menos a hacerlo de un modo más reducido, en miniatura, por así decirlo, es decir, si no me llevaría a distinguir dos tipos de pensamiento salvaje: el que compete por completo al análisis estructural y el que conlleva algo más. No me decido a aceptar el trato porque me ofrecería más de lo que puedo asumir.

Tal vez no lo he señalado suficientemente en mi libro: lo que he intentado definir como «pensamiento salvaje» no puede atribuirse en sentido propio a nadie, ya se trate de una porción o de un tipo de civilización. No tiene carácter predicativo alguno. Más bien, digamos que, con el nombre de pensamiento salvaje, designo el sistema de postulados y de axiomas requeridos para fundar un código que permite traducir, con el mayor rendimiento posible, «lo otro» en «lo nuestro» y, recíprocamente, el conjunto de las condiciones en las que podemos comprendernos mejor; naturalmente, siempre con un residuo de incomprensión. En el fondo, mi intención es considerar al «pensamiento salvaje» el punto de encuentro, el fruto de un esfuerzo de comprensión, de *mí* colocándome en *su* lugar y de *ellos* colocados por mí mismo en *mí* lugar. Los circunloquios más apropiados para examinar su naturaleza harían referencia a las nociones de lugar geométrico, de denominador común, de máximo común múltiplo, etc., que excluyen la idea de algo que pertenece intrínsecamente a parte de la humanidad, o de algo que la definiría absolutamente. De tal modo que, en el fondo, estoy totalmente de acuerdo con lo que dice Ricoeur, excepto en que el principio de la diferencia que postula no se encuentra, a mi juicio, en los pensamientos en sí mismos, sino en las distintas situaciones en las que el observador se encuentra frente a esos pensamientos.

Paul Ricoeur.— Ese cambio de observadores no me resulta completamente satisfactorio, especialmente si me remito a su propia obra. Hay diferencias en el propio objeto de estudio que no podrían borrarse con un cambio de papeles entre el observador y el observado. Se trata de caracteres objetivos que, en la época del totemismo clásico, garantizaban las relaciones diacrónicas y sincrónicas óptimas en un conjunto cultural. El punto de vista del observador no es, por consiguiente, lo que distingue un conjunto mítico de otro; difieren desde el mismo punto de vista. Por ello, todos se prestan a la aproximación estructuralista, aunque con distintos grados de éxito. Al final de mi estudio, he mostrado que no existe una simbólica natural, que un simbolismo sólo funciona en una economía de pensamiento, en una estructura. Por esa razón, nunca podrá hacerse hermenéutica sin estructuralismo. El problema que me planteo consiste en saber si existen grados, de éxito si usted quiere, que corresponden al carácter prioritario de la sincronía sobre la diacronía y que condicionan su tarea como estructuralista. No creo que se trate de un problema observacional: la temporalidad no tiene en todas partes el mismo significado. A mi juicio, cuando dice, precisamente, que la sincronía es fuerte y la diacronía frágil, no creo que su afirmación sea fruto de la posición del observador, sino de la constitución del conjunto que estudia.

Claude Lévi-Strauss.— Exactamente. La explicación ha de buscarse en el hecho de que usted asigna al adjetivo «totémico» un significado mucho más amplio que el que yo le doy. Como etnólogo, empleo el término en un sentido técnico y restringido. He notado, en efecto, que, a lo largo de su artículo, establece una especie de equivalencia entre «pensamiento totémico» y «pensamiento salvaje». A mi juicio, la relación

es diferente: el totemismo surge del pensamiento salvaje —he insistido mucho en ello—, pero éste último desborda ampliamente el marco del sistema religioso y jurídico que se pretende aislar, falsamente por otra parte, con el nombre de totemismo. Por tanto, cuando señalo el «vacío totémico» de las grandes civilizaciones de Europa y de Asia, no quiero decir que no se encuentren, con otras formas, los rasgos distintivos del pensamiento salvaje. Ambos problemas no se plantean en el mismo plano.

Si el fondo de su argumento quiere decir que existe una diferencia objetiva entre nuestra civilización y las de los pueblos sin escritura, a saber, que la primera acepta la dimensión histórica y que las otras la rechazan, estaremos de acuerdo, pues he insistido en ello en numerosas ocasiones. Pero me parece que no hablamos exactamente de la misma historia: esa temporalidad que usted introduce como una propiedad intrínseca de algunas formas de pensamiento mítico no es necesariamente una función de la historicidad objetiva de nuestras civilizaciones occidentales ni del modo en que «historizan» su devenir. Conocemos muchos mitos «historizados» en el mundo. Es sorprendente, por ejemplo, que la mitología de los indios Zuñi del suroeste de Estados Unidos haya sido «historizada» (a partir de materiales que, por otra parte, no son del mismo grado) por teólogos indígenas de un modo comparable a como otros teólogos lo han hecho a partir de los mitos de los antepasados de Israel. Me parece, por tanto, que la diferencia, según se presenta en su estudio, no depende tanto de la existencia de una historia *en la mitología* (pues incluso los mitos australianos más «totémicos» cuentan una historia, suceden en el tiempo), cuanto del hecho de que esa historia existe, ya sea encerrada en sí misma, aherrojada por el mito, o como una puerta abierta hacia el futuro.

Paul Ricœur.— ¿Cree que es accidental que los estratos prehelénico, indoeuropeo y semítico, precisamente, hayan posibilitado todas las reinterpretaciones que nos han ofrecido los filósofos, los teólogos, etc.? ¿No depende todo ello, precisamente, de una riqueza de contenido que requiere una reflexión sobre la semántica antes que sobre la sintaxis? El hecho de admitir la unidad profunda del ámbito mítico conlleva también, retroactivamente, que podamos aplicar al totemismo otros métodos distintos al suyo, que podamos reflexionar sobre lo que dicen y no simplemente sobre el modo en que lo dicen, pues su decir está lleno de sentido, cargado de filosofías latentes, y, por consiguiente, podríamos esperar la llegada del Hegel o del Schelling del totemismo.

Claude Lévi-Strauss.— Se ha intentado, pero no ha dado buenos resultados.

Paul Ricœur.— Pero si no me comprendo mejor al comprenderles, ¿puedo seguir hablando de sentido? Si el sentido no es un segmento de la autocomprensión, no sé en qué consiste.

Claude Lévi-Strauss.— Dado que, en este caso, nos encontramos presos de la subjetividad, no podemos, a la vez, tratar de comprender las cosas desde dentro y desde fuera; sólo podemos comprenderlas desde dentro cuando hemos nacido dentro, cuando estamos efectivamente dentro. La empresa consistente en intentar trasladar —si así puede decirse— una interioridad particular a una interioridad general me parece de antemano bastante comprometida. Hay un punto en el que, a mi juicio, nos

distanciamos bastante. Dice usted en su artículo que *El pensamiento salvaje* opta por la sintaxis en vez de por la semántica. Para mí, no se da tal elección. No se da porque la revolución fonológica, que usted menciona en varias ocasiones, consiste en el descubrimiento de que el sentido siempre es fruto de la combinación de elementos que, en sí mismos, no son significativos. Por consiguiente, usted trata de encontrar —espero no traccionarle en este punto, pues usted mismo lo dice de este modo e incluso lo reivindica— un *sentido del sentido*, un sentido detrás del sentido, mientras que, desde mi perspectiva, el sentido nunca es un fenómeno primario: el sentido siempre puede ser reducido a elementos no-significativos. Dicho de otro modo: detrás de todo sentido hay un sinsentido, y lo contrario no es verdadero. Para mí, el significado es siempre fenoménico.

Marc Gaboriau.— Se ha hablado algo de la historia, de la «diacronía». Quisiera plantear algunas preguntas sobre este tema, referidas en concreto a los problemas de la «diacronía». ¿Cómo puede ser que una sociedad dada se transforme a lo largo del tiempo? En algunas partes de su obra —concretamente en Antropología estructural y en su prefacio a Sociología y antropología de Mauss—⁵ insiste en el hecho de que hay que buscar los factores de transformación, no en los sistemas sociales considerados aisladamente (sistema de parentesco, mitología, etc.), sino en el modo en que éstos se superponen y articulan. Esto constituye, a su juicio, una serie de factores que hay que estudiar antes de considerar las influencias externas. Quisiera pedirle que aclarase esta primera serie de factores. Al final de Antropología estructural, introduce el concepto de «estructura de subordinación»; pero me parece que al emplear este término habla de dos cosas diferentes: por una parte, de las desigualdades sociales (poligamia, privilegios, etc.), por otra, parece designar en ocasiones con ese término la superposición de los diferentes sistemas que constituyen una sociedad. ¿Podría precisar este tema?

Claude Lévi-Strauss.— Me plantea dos preguntas, ¿no es así? En primer lugar, la pregunta general. Confieso que me siento incapaz de responderle. Creo que la etnología, la sociología y las ciencias humanas en su conjunto no pueden responderle, pues las sociedades evolucionan por lo general bajo el efecto de factores externos, que dependen de la historia y no de un análisis estructural. Por tanto, para elaborar una teoría de la evolución social, habría que haber observado numerosas sociedades que hubieran permanecido al abrigo de toda influencia de tipo externo (y cuando digo «externo», no hablo simplemente de la acción de otras sociedades, sino de fenómenos biológicos o de otra clase), lo cual es evidentemente imposible. Digo a menudo a mis estudiantes que no hubiera habido un Darwin si no hubiese existido antes un Linneo; no se hubiera podido plantear el problema de la evolución de las especies si no se hubiese comenzado definiendo lo que entendemos por especie y haciendo una tipología. Ahora bien, estamos lejos de poseer y quizás nunca poseeremos una taxonomía de las sociedades que sea comparable a las taxonomías prelinneanas, como la

⁵ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1974. Trad. cast.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1973, 5.ª ed.; C. Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, P.U.F., 1950. Trad. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 13-42 (N. del T.).

de Tournefort. Por consiguiente, creo que sobre estos problemas podemos hacer especulaciones —lo cual no es inútil—, pero nunca diremos algo realmente serio.

Respecto a la otra pregunta, si hay un equívoco en mi texto —confieso que no lo tengo muy presente—, me disculpo. Se trata de una traducción del inglés, pues lo escribí directamente en esa lengua. Me parece, no obstante, que acotaba la expresión «estructura de subordinación» oponiéndola a las «estructuras de comunicación». Quería decir de ese modo que existen en la sociedad dos grandes tipos de estructuras: las estructuras de comunicación, que son biunívocas, y las estructuras de subordinación, que son unívocas e irreversibles. Puede ser que haya cierta ambigüedad entre este sentido en particular y el que usted señala; pero no era esa mi intención.

Marc Gaboriau.— Hay una ambigüedad, sobre todo si comparamos ese texto con otros, especialmente con el prefacio a Mauss, donde usted trata de explicar las transformaciones de las sociedades estudiando la articulación de diversos sistemas. Dice usted, concretamente, que estos sistemas, debido a su propia naturaleza, nunca se pueden traducir íntegramente entre sí, y que, por ello, una sociedad nunca puede permanecer idéntica a sí misma.

Claude Lévi-Strauss.— Sí, tratamos de buscar —dentro de una sociedad reducida a cierto número de ordenamientos estructurales apilados unos sobre otros o imbricados entre sí— los medios para restablecer especies de desequilibrios que explican por qué una sociedad, aunque se encontrase al abrigo de influencias externas, «se movería» de todos modos.

Mikel Dufrenne.— Quisiera regresar al problema de las relaciones existentes entre la sintaxis y la semántica que se mencionaba hace un instante. Me pregunto si lo que acaba de decir sobre el hecho de que, para usted, el sentido siempre es algo secundario respecto a un dato premítico y no significativo, no es negado, en buena medida, por sus propios análisis. Cuando muestra —por ejemplo, en el análisis del mito de Asdiwal llevado a cabo en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París⁶ que, en última instancia, al considerar el comportamiento de los Tsimshian y especialmente de las mujeres ante el pez, el hombre se identifica con dicho pez, este hecho se convierte en algo repentinamente esclarecedor para entender el resto del mito. Tenemos la impresión de que el análisis previo, realizado mediante parejas de opuestos (alto-bajo, este-oeste, mar-montaña, etc.), preparaba, en cierto modo, esta especie de alumbramiento final del sentido, en el que el sentido se da de otro modo, mediante una especie de toma de conciencia inmediata en la que dicho sentido no es el resultado de un análisis sintáctico. Aunque es cierto que, en matemáticas, para un pensamiento verdaderamente formal, la semántica, en cierto modo, se encuentra siempre en el nivel de la sintaxis, subordinada a ésta última, me pregunto si, por el contrario, en un análisis como éste o asimismo en el de Edipo (donde muestra de pronto que

⁶ Vid. C. Lévi-Strauss, «La Geste d'Asdiwal», en *Annuaire de l'École pratique des hautes études (Sciences Religieuses)*, 1958-1959, pp. 3-43. Publicado más tarde en *Le Temps Modernes*, n.º 179, marzo 1961 y en E. R. Leach, *The Structural Study of Myth and Totemism*, Londres, Tavistock, 1968. Trad. cast.: E. R. Leach, *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970 y en *Antropología estructural II*, México, Siglo XXI, 1979. Cf. C. Lévi-Strauss, «Asdiwal visitado de nuevo», en *Palabra dada*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, pp. 116-122 (N. del T.).

Edipo, «pie hinchado», significa algo por sí mismo, a saber, un modo de nacimiento que se opone a otro), no hay una especie de desquite de la semántica respecto a la sintaxis, una inmediatez de un sentido que no surge o se manifiesta lógicamente.

Claude Lévi-Strauss.— Tengo la impresión de que, en los ejemplos que cita usted, el sentido no se percibe directamente, sino que se deduce, se reconstruye a partir de un análisis sintáctico. En ese párrafo de «La Gesta de Asdiwal», si mis recuerdos son exactos, demuestro que determinada relación sintáctica no es reversible (al contrario de lo que sucede en la gramática, donde puede decirse tanto «Pedro mata el toro» como «El toro mata a Pedro»). Debido a que una proposición sólo es formulable en un sentido, se pueden aventurar algunas hipótesis sobre el método secreto del pensamiento indígena; pero, a pesar de todo ello, quien aventura dichas hipótesis soy yo. A mi juicio, por tanto, se trata de una «reconstrucción». Ahora bien, he de añadir, para responder a Dufrenne y a Ricoeur, que, desde luego, no excluyo en modo alguno —lo que sería, por otra parte, imposible— esa recuperación del sentido a la que alude Ricoeur. La diferencia reside quizás en que, para mí, dicha recuperación se presenta como un medio suplementario del que disponemos para intentar controlar a destiempo la validez de nuestras operaciones sintácticas. Dado que hacemos «ciencias humanas», dado que estudiamos a los hombres, podemos darnos el lujo de tratar de ponernos en su lugar. Pero se trata de la última oportunidad, de la última satisfacción que nos concedemos al plantearnos la pregunta «¿funciona esto así?, ¿funciona así si lo experimento en mí?». Por consiguiente, la recuperación del sentido, desde el punto de vista del método, me parece algo secundario y derivado respecto a la tarea esencial, que consiste en desmontar el mecanismo de un pensamiento objetivado. En este punto, lo mejor que puedo hacer es retomar los propios términos de la crítica de Ricoeur, pues no me parece que se trate de una crítica, sino, precisamente, de lo que intento hacer.

Paul Ricoeur.— Si el sentido que he recuperado de ese modo no amplía mi autocomprensión o la comprensión que tengo de las cosas, no merece ser llamado sentido. Ahora bien, nada de esto puede suceder si la investigación sintáctica se emprende en un fondo de sinsentido, pues ¿no designan las palabras sentido y sinsentido los episodios de una conciencia de la historia, que no consiste simplemente en la subjetividad de una cultura mirando a otra, sino ciertamente en una etapa de la reflexión que trata de comprender cualquier cosa? Dicho de otro modo, no tienen sentido simplemente los ordenamientos sintácticos hechos por un observador externo, sino los discursos particulares, aquello que se dice. Comprendo que, para hacer ciencia, hay que limitarse a considerar sólo los ordenamientos que uno observa. De ese modo, se evita entrar en lo que he llamado «círculo hermenéutico»; círculo que me convierte en uno de los segmentos históricos del contenido que se interpreta a través de mí. Para hacer «ciencias humanas», es preciso que me encuentre fuera de dicho círculo; pero si ese sentido no es el episodio de una reflexión fundamental o de una ontología fundamental (no quiero escoger aquí entre dos grandes tradiciones, la de Kant y la de Hegel), ¿se puede seguir hablando de sentido y de sinsentido?

Claude Lévi-Strauss.— Me parece que vincula usted la noción de discurso y la de persona. Pero, ¿en qué consisten los mitos de una sociedad? Constituyen el discurso de esa sociedad, un discurso sin un emisor concreto y, por consiguiente, un discurso que

se obtiene del mismo modo en que un lingüista que va a estudiar una lengua mal conocida intenta elaborar su gramática sin preocuparse de saber quién dijo tal o cual cosa.

Paul Ricœur.— Pero, repito la pregunta anterior, si no me comprendo mejor al comprenderles, ¿puedo seguir hablando de sentido? Si el sentido no es un segmento de la auto-comprensión, no sé en qué consiste.

Claude Lévi-Strauss.— Me parece legítimo que un filósofo que plantea el problema desde la perspectiva de la persona haga esa objeción, pero no estoy obligado a hacer lo mismo. ¿Qué es, a mi juicio, el sentido? Un sabor específico percibido por la conciencia cuando prueba una combinación de elementos que por separado no tendrían un sabor semejante. En ese caso, al igual que un científico, que trata de realizar en el laboratorio una combinación química, dispone de muchos medios para cerciorarse de su éxito —el espectrógrafo y las reacciones, aunque no se contenta generalmente con esto: prueba la sustancia, reconoce su sabor característico y dice «sí, así está bien»—, el etnólogo trata de recuperar también el sentido y de completar sus pruebas objetivas mediante la intuición, pues es un ser dotado de sensibilidad y de inteligencia, y dispone de ese medio. Intentamos, por consiguiente, reconstruir un sentido. Lo reconstruimos a través de medios mecánicos, lo fabricamos y le quitamos la cáscara. Y más tarde, en la medida en que somos hombres, lo saboreamos.

Jean-Pierre Faye.— Quisiera plantear una pregunta respecto a los mitos contemporáneos. Se trata de zonas del lenguaje en las que se mitifica la historia. En lugar de mitos historizados, habrá en este caso «historias» (interpretaciones históricas) mitificadas. Consideremos el caso de las ideologías nacionalistas alemanas en el período comprendido entre las dos guerras mundiales. Creo que hay aquí un ámbito al que pueden aplicarse sus críticas. Nos encontramos frente a una especie de nimbo lingüístico, con una fuerte carga biológica, muy próximo a las formas de la mitología arcaica y en el que la historia se vierte por completo en el mito. Si se intenta hacer el mapa de estos diferentes lenguajes, se obtiene, por una parte, una especie de topología, en la que dichos lenguajes presentan intersecciones muy precisas. Por otra parte, se los puede tratar, igualmente, como transformaciones de sentido. Al respecto, presentan dos rasgos destacables: cada uno de ellos admite una transformación inversa. Por otra parte, la combinación o la composición de dos de ellos da lugar a «algo» (a un significado) que sin duda pertenece, a su vez, a ese conjunto ideológico, pues se trata de un pensamiento retrógrado que, en consecuencia, se encierra en sí mismo. No podríamos encontrar ese «axioma del cierre» en otras ideologías como, por ejemplo, el liberalismo o la izquierda marxista. En el caso de la ideología nacionalista, que engloba el nacionalsocialismo de la Alemania de Weimar y que se designa a sí misma como el «Movimiento nacional», se puede apreciar ciertamente esa especie de cierre que parece prestarse a un análisis estructural, si se toma la palabra «estructura» en su sentido algebraico: un conjunto cualquiera tiene una estructura si posee una «ley de composición» claramente definida.

Ahora, a pesar de todo, parece imponerse el problema del «residuo» que elude, parcialmente, esta formalización y que, en algunas ocasiones, resulta sorprendente. Podemos tomar como ejemplo un simple adjetivo, un término típicamente ideológico, que adquirió, en el ámbito del «Movimiento nacional», un sentido posicional muy determinado,

y muy alejado de su primer sentido, de su sentido etimológico; este término, que se politizó por completo entre 1900 y 1945, desaparecería más tarde casi totalmente del vocabulario alemán. La palabra es *völkisch*⁷. ¿Qué quiere decir? Deriva de la palabra *Volk* y tendría que significar popular. Pero, de hecho, *völkisch* adquirió un valor posicional completamente distinto en el ámbito nacionalsocialista (o, mejor dicho, «nacional revolucionario» o «conservador revolucionario»). Digamos que significa algo parecido a lo que en castellano entendemos por «racista». Pero, a su vez, esta palabra simboliza su propia raíz, su etimología. Conlleva una especie de alusión a su primer sentido, en la medida en que, en dicha palabra, se percibe el término subyacente *Volk* a partir del cual ha sido creada. Encontramos distinciones que emplean los lingüistas en el terreno de la semántica: por una parte, se da un nivel lingüístico en el que el principio de lo arbitrario del signo actúa plenamente, donde el signo es una pura moneda de cambio, completamente convencional, en un circuito donde convenimos darle un valor (posicional); pero, por otra, el signo se encuentra siempre vinculado a lo que algunos lingüistas llaman su motivación etimológica, al «motivo» inicial que lo creó, aun cuando haya perdido su primer significado. De este modo, *völkisch* ya no significa popular, sino racista. Su primer significado sólo se percibe a través del último, y existe una especie de juego entre ambos niveles. Ese juego funcionó de un modo muy preciso en el lenguaje político de la Derecha alemana, conllevando un crecimiento de la participación afectiva. Lo cual permitió bastantes malabarismos políticos, pues el hitlerismo jugaba con esa especie de valor «izquierdista» de la palabra *Volk*, que conservaba su sentido etimológico, pero que posibilitaba, al mismo tiempo, el desarrollo del valor ultranacionalista del racismo.

Este ejemplo concreto tal vez nos permita aproximarnos o captar la imbricación de la participación afectiva con la red estructural. Se trata de un problema que, a mi juicio, en la metodología del estructuralismo, se ha descartado provisional o definitivamente, debido sin duda a las ligerezas o a las repeticiones inútiles y pesadas que se introdujeron en etnología al seguir a Lévy-Bruhl. Pero quizás se trate, por el contrario, en un segundo análisis, en una segunda etapa, de un aspecto muy estimulante. Lo importante, precisamente, en un caso como el del nazismo consiste en saber cómo es posible que una red ideológica aparentemente arbitraria, aparentemente confusa, no sólo funcione de un modo muy preciso, desempeñe un papel social en última instancia muy concreto, exprese las contradicciones de la situación histórica y socioeconómica, y traduzca la lógica de los intereses enfrentados, sino que además entrañe un alto grado de participación y levante semejante «ola de entusiasmo».

Claude Lévi-Strauss.— Estaría completamente de acuerdo con usted en pensar que nada se asemeja más —desde un punto de vista formal— a los mitos de las sociedades que llamamos exóticas o sin escritura que la ideología política de nuestras propias sociedades. Si intentásemos transponer el método estructural a nuestras sociedades, no tendríamos que aplicarlo, en primer lugar, a las tradiciones religiosas, sino al pensamiento político. Ahora bien, ¿hay que privilegiar un pensamiento político determinado? Vacilaría mucho en admitir algo así. Me parece, por ejemplo, que la «mitología» de la Revolución Francesa presentaría ambigüedades similares a las que

⁷ Vid. J. P. Faye, «Heidegger et la révolution», en *Médiation*, otoño 1961 (N. del T.).

usted ha citado. Después de todo, el término «*sans-culotte*» tuvo bastante éxito, mientras que su sentido primitivo probablemente se perdió. Es probable que su afinidad con «*culot*, *culotté*» desempeñara un importante papel en ese éxito⁸. Pero una vez dicho esto volvamos nuevamente al mismo punto. El problema consiste en saber si lo que intentamos alcanzar es verdadero por y para la conciencia que tenemos de ello, o si se encuentra fuera de la conciencia. Considero que buscar dentro de la conciencia la recuperación del sentido es algo perfectamente legítimo; pero creo que esa recuperación, esa interpretación que los filósofos o los historiadores dan de su propia mitología, ha de ser tratada simplemente como una variante de la mitología misma. Dicha interpretación se convierte, por tanto, en una materia más de mi análisis, en pensamiento objetivado. Dicho de otro modo: no desprecio en modo alguno trabajos que sólo conozco por el resumen de Ricœur, pero —después de conocerlos a través de su resumen— si tuviera que dedicarme a ese tipo de problemas —¡Dios no lo quiera!—, lo consideraría una variante de la mitología bíblica, que habría que añadir a la otra en lugar de ponerla a continuación.

Paul Ricœur.— No he dicho que el sentido sea sentido por o para la conciencia. El sentido es, en primer lugar, aquello que conforma la conciencia. El lenguaje, por su parte, es el vehículo de un sentido que puede ser recuperado. Pues bien, ese potencial de sentido no se reduce a mi conciencia. No hay por qué escoger entre el subjetivismo de una conciencia inmediata del sentido y la objetividad de un sentido formalizado. Entre ambos se encuentra lo que el sentido propone, lo que dice, y este «por decir» y «por pensar» es, a mi juicio, el otro lado del estructuralismo. Cuando digo «el otro lado del estructuralismo» no me refiero forzosamente a un subjetivismo del sentido, sino a una dimensión del mismo que también es objetiva, pero cuya objetividad sólo se muestra a la conciencia que la recupera. Esta recuperación expresa la ampliación de la conciencia mediante el sentido, antes que el poder de la conciencia sobre el sentido. Por ello, no opondría la subjetividad a la estructura, sino lo que llamo precisamente el objeto de la hermenéutica, es decir, las dimensiones de sentido abiertas por estas recuperaciones sucesivas. Se plantea, en ese caso, el problema siguiente: ¿ofrecen lo mismo todas las culturas a este proceso de recuperación, están por decir y pensar de igual modo?

Claude Lévi-Strauss.— He estado a punto de hablar hace un momento de ejemplos privilegiados —y voy a regresar a la proposición de Ricœur mediante este rodeo—; pero, ¿lo son realmente? El tema es sumamente rico y nos abrumaría con su abundancia. La situación eminentemente favorable en la que nos encontramos respecto a las sociedades exóticas consiste precisamente en que no sabemos casi nada de ellas, y en esa pobreza radica, en cierto modo, nuestra fuerza: estamos condenados a lo esencial...

Jean-Pierre Faye.— Tal vez ese privilegio se aclare mediante otra pregunta que quisiera plantearle. En Saussure, existe, en un momento dado, una distinción entre el signo puro y el símbolo: en el símbolo hay más que en el signo, pues lo arbitrario del signo no actúa completamente. Hay una especie de presencia de lo natural, una especie de conte-

⁸ Lévi-Strauss señala la vinculación existente entre los términos «*sans-culotte*» (revolucionario francés de 1792. Literalmente: «sin pantalón») y «*culot*» (frescura, descaro) o «*culotté*» (caradura, fresco o descarado) (N. del T.).

nido natural que permanece pegado, que lo sobrecarga. A mi juicio, la diferencia entre la mitología y una ideología de tipo racionalista como la de la Revolución francesa o la del movimiento obrero del siglo XIX consiste en esto. La palabra «sans-culotte», por ejemplo, se desvinculó del pantalón de los nobles y, de ese modo, se dejó de pensar al emplearla en el pantalón de seda. El término adquirió ciertamente una autonomía semiológica y circulaba como una moneda completamente «arbitraria». Se llegan a crear, de ese modo, como en el caso del pantalón, sentidos derivados, asociaciones derivadas, como usted mismo dice continuamente.

Claude Lévi-Strauss.— En ese caso, sencillamente, el signo se transformó en símbolo.

Jean-Pierre Faye.— Sí, pero perdió los vínculos que lo ligaban al símbolo inicial.

Claude Lévi-Strauss.— ¡Qué va! Era un signo y se convirtió en un símbolo.

Jean-Pierre Faye.— Sí, pero el segundo símbolo es algo artificial, tiene ribetes de ser algo fabricado, mientras que en las mitologías políticas retrógradas se encontrará tal vez con mayor facilidad lo que podríamos llamar el recurso al cordón umbilical. Los signos políticos de la izquierda o del liberalismo son más «semiológicos» y menos «simbólicos». En cierto modo, se dirigen a un pensamiento de tipo kantiano (o durkheimiano), considerando al pensamiento kantiano, como hecho histórico, un subproducto de la ideología liberal y, de pleno derecho, el basamento filosófico de ésta última. Por el contrario, si se consideran pensamientos políticos en sí mismos «salvajes», ideologías sobre las que la mitología ejerce una influencia mucho más directa, entonces el pensamiento salvaje de éstas tal vez resulte mucho más salvaje que el suyo, pues contiene en mayor grado ese elemento de participación del que hablábamos antes; entendiendo, en este punto, por «participación» esa especie de doble juego del signo que, por una parte, opera en un determinado círculo estructural y que, por otra, se encuentra vinculado a una especie de «naturalidad» del lenguaje. Evidentemente, esta naturaleza lingüística constituye un problema. Pero el empeño de Heidegger en volver siempre a la originariedad del lenguaje es, a mi juicio, un camino completamente distinto al del estructuralismo, y no parece que carezca de fundamento, pues, incluso cuando fue engañado por un lenguaje ideológico, descubrió que él mismo verificaba de algún modo su filosofía del lenguaje...

Kostas Axelos.— Quisiera plantear una pregunta que me inquieta bastante, y que me preocupa mucho más después de leer *El pensamiento salvaje*. Puede decirse que existen dos pensamientos genealógicos: un pensamiento genealógico ingenuo, para el que las cosas se suceden, generación tras generación, en el espacio-tiempo, y un pensamiento genealógico especulativo, como el de Hegel por ejemplo, para el que existe un desarrollo genealógico, una fenomenología del Espíritu, que consiste en el desarrollo de la estructura inicial y total de la Gran Lógica. A mi modesto entender, Hegel es, por así decirlo, el padre del estructuralismo, pues fue el primero en valorar el pensamiento genético. Hay que comprender también la dimensión «lógica» de la genealogía. Al hacer estallar el cuadro limitado de una mentalidad primitiva, por una parte, y de un pensamiento civilizado, por otra, que puede comenzar donde cada uno quiera, habla usted de un pensamiento salvaje global. A la luz

de lo dicho, planteo una pregunta ingenua: ¿dónde comienza el pensamiento salvaje en el espacio-tiempo? ¿A partir de qué momento puede hablarse de «pensamiento»?

Claude Lévi-Strauss.— Es una gran pregunta, pero no sé por qué se espera de mí que pueda responderla, pues se trata del problema de los orígenes de la humanidad, de lo que los antropólogos físicos llaman «hominización». ¿A partir de qué momento hubo seres que pensaban? No sé nada al respecto y dudo que nuestros colegas de la antropología física tengan las ideas claras sobre este tema. Es más: dudo incluso que podamos captar teóricamente, en el futuro, un momento en el que el hombre habría comenzado a pensar, y más bien estaría dispuesto a admitir que el pensamiento comienza antes que los hombres.

Jean Lautman.— Quisiera retomar una vez más el problema del sentido, pues, en el fondo, la obra de Lévi-Strauss me inquieta en cierto modo porque nos dice que nos expresamos cuando no pensamos hacerlo. Mi pregunta está dividida en tres partes.

En primer lugar, cuando en Antropología estructural muestra que el método del shaman se asemeja estructuralmente al tratamiento psicoanalítico, he apreciado una especie de ambigüedad: por una parte, una crítica subyacente de dicho tratamiento, como si no fuese algo nuevo por el hecho de ser el método del shaman, y, por otra, una valoración que comprendo mucho mejor ahora que ha publicado El pensamiento salvaje, en la medida en que, para usted, son válidas tanto una como otra de esas expresiones liberadoras que ponen de manifiesto al hombre su propia condición. ¿Aceptaría que pensemos que, en cierto modo, usted intenta llevar a cabo un psicoanálisis colectivo; el cual no estaría vinculado a las estructuras individuales del señor X, ni siquiera a las estructuras psicológicas de una sociedad, sino, remontándonos más lejos, al esquema de organización de toda sociedad? De ser así, puedo comprender el gran interés que concede a la lingüística, similar al que muestra la escuela psicoanalítica francesa contemporánea por el mismo motivo: la ley de Zinff, por ejemplo, pone de manifiesto que, cuando hablamos y creemos hacerlo libremente, estamos gobernados de hecho por estructuras anteriores al surgimiento del sentido en nuestro propio pensamiento.

La segunda parte de la pregunta se refiere a la historia. Con respecto a la reflexión crítica sobre la obra de Jean-Paul Sartre que propone al final de El pensamiento salvaje, paso por alto aquello en lo que estoy evidentemente de acuerdo con usted para centrarme en aquello que critica a la historia: el hecho de que emplee un código muy pobre; lo esencial de su sistema de codificación es la cronología y, en el fondo, se trata de un saber importante, pero limitado. Sin embargo, usted dice que la historia es importante. Ahora bien, me parece que para usted la historia consiste muy a menudo en un oscurecimiento del sentido; un sentido que, en la medida en que es importante, se expresa mucho mejor en el momento del surgimiento de las estructuras de la sociedad, de su primera cristalización, que en el devenir del desarrollo que se les impone.

Para abordar el último punto, he de decir que me sorprendió mucho que, en las últimas páginas de El pensamiento salvaje, afirmara que los caminos modernos de la ciencia nos aproximan al mundo de la materia a través de la comunicación. Muestra usted que ese proceso es, de hecho, el mismo que sigue el pensamiento mágico, que siempre se ha aproximado a la naturaleza mediante los distintos modos de ser de la interpretación. Ahora bien, personalmente, me muestro reacio a pensar que los caminos de la ciencia con-

temporánea y las prácticas mágicas puedan ser reabsorbidos en el mismo conjunto. Ha mostrado que, en ambos casos, existe un conjunto estructurado, pero —y no estoy de acuerdo con usted cuando cita a Heiting en este mismo capítulo— los sistemas estructurados que operan en las sociedades que usted estudia se encuentran totalmente saturados, mientras que los sistemas axiomáticos del pensamiento contemporáneo son fundamentalmente sistemas no saturados. Me parece que esta oposición va a parar más lejos, pero sería muy aventurado el pedirle que lo hiciese.

Claude Lévi-Strauss.— ¡Plantea grandes problemas! El primero se refiere al psicoanálisis. He intentado realizar un análisis del sentido; pero, ¿por qué llamarlo psicoanálisis? Usted acaba de señalar, me parece, que lo que no es consciente es más importante que aquello que lo es. Digamos que lo que intento hacer, a mi manera, como etnógrafo, es participar en una empresa colectiva en la que la colaboración del etnógrafo ocupa un lugar modesto. A saber: comprender cómo funciona el espíritu humano. Por consiguiente, se trata de algo comparable, probablemente, a parte —y digo parte— de lo que hacen los psicoanalistas, pues distinguiría dos aspectos en el psicoanálisis: la teoría del espíritu elaborada por Freud, fundada en una crítica del sentido (en este punto, tengo la impresión de que el etnólogo hace, al estudiar colectividades, lo mismo que el psicoanalista hace con los individuos), y, por otra parte, una teoría del tratamiento, que dejo completamente a un lado, pues no creo que el análisis que el espíritu humano hace de sí mismo conlleve su mejoría. Desde este punto de vista, por consiguiente, mi enfoque no es psicoanalítico, pues me resulta completamente indiferente si se mejora o no. Lo que me interesa es saber cómo funciona, y eso es todo. Hasta aquí el primer punto.

Respecto al segundo, creo que existe un malentendido, y no es la primera vez que me encuentro con él. En el fondo, no hay en absoluto una crítica de la historia en el último capítulo, en el sentido de que no soy yo quien ha comenzado. No desprecio la historia. Siento el mayor respeto por ella. Leo con muchísimo interés e, incluso, con pasión las obras de los historiadores, y siempre he dicho que no se puede emprender ningún análisis estructural sin haberle pedido a la historia previamente todo lo que puede aportarnos para aclarar un punto concreto, lo cual, desgraciadamente, no es gran cosa cuando se trata de las sociedades sin escritura. He intentado sencillamente reaccionar o, al menos, rebelarme contra una tendencia que me parecía muy evidente en la filosofía contemporánea francesa, a saber, el considerar que el conocimiento histórico era de un tipo superior a los otros. Me he limitado, por tanto, a afirmar que la historia era un conocimiento como los demás, que no podría existir un conocimiento de lo continuo, sino únicamente de lo discontinuo, y que la historia no es algo distinto al respecto. No pretendo defender, pues, que el código de la historia sea más pobre que otro, lo cual sería evidentemente inexacto. Simplemente es un código y, por consiguiente, el conocimiento histórico padece las mismas enfermedades que cualquier otro tipo de conocimiento, lo cual no quiere decir que no sea muy importante. Me parece, asimismo, que usted me acusa intencionadamente (lo digo sin acritud) de tener cierta tendencia a pensar que los hombres se expresan mejor mediante sus instituciones cristalizadas que mediante su devenir histórico. Aquí plantea usted un gran problema, que hemos tratado superficialmente en numerosas ocasiones, que probablemente tendríamos que haber considerado y que

ahora podemos abordar gracias a usted: el problema de las estructuras diacrónicas. Después de todo, no basta con que los acontecimientos se sitúen en el tiempo para considerar que eluden todo análisis estructural. Sencillamente, dicho análisis resulta más complicado. Sin embargo, la posición de los lingüistas en este punto es clara: admiten tanto una lingüística diacrónica como una lingüística sincrónica. La primera plantea más dificultades. La principal consiste en que hay que comenzar por descubrir secuencias recurrentes en un devenir que no siempre permite aislar términos comparativos. Tal vez la historia, con ayuda de la sociología, de la etnografía y de Dios sabe qué otra ciencia, lo logre un día de estos, pero ese día aún no ha llegado. Por ello, más vale dejar a un lado de momento el problema de las estructuras diacrónicas, y dedicarnos a los aspectos que hasta la fecha hemos considerado con mayor solidez.

Abordemos ahora el tercer punto. Admito (y ya se me ha reprochado esto mismo por parte de nuestros colegas de las ciencias exactas y naturales) que las últimas páginas de *El pensamiento salvaje* caen en un lirismo de baja calidad, es decir, me he dejado llevar y he acabado diciendo algo más de lo preciso. Sin embargo, no creo haber propuesto, en ningún momento, una equivalencia entre el pensamiento científico moderno y el pensamiento mágico. Usted mismo lo dice: uno está saturado y el otro no. Creo haberlo dicho, casi en los mismos términos, en el primer capítulo de mi libro, cuando digo que el signo es un operador de la reorganización del conjunto, mientras que el concepto es un operador de la apertura de dicho conjunto. Evidentemente, si quisiera establecer una equivalencia entre la ciencia moderna y la magia, se me reírían en la cara, y tendrían razón. Lo que he querido mostrar es que la ciencia moderna, al progresar, encuentra, en sí y por sí misma, un buen número de cosas que le permiten emitir un juicio sobre el pensamiento mágico más tolerante que el que daba con anterioridad.

Jean Cuisenier.— Evidentemente, es muy difícil aplicar la lingüística estructural a la diacronía. Sin embargo, existe un caso en el que, desde hace mucho tiempo, nos dedicamos a aplicar a la diacronía análisis análogos. Se trata de la economía política. En este ámbito, ha nacido y crecido el interés por el estudio de los tipos de fluctuaciones, la localización de los grandes períodos y la delimitación de algunas formas de secuencias. Cuando estudiamos el siglo XIX, disponemos, en efecto, de un gran número de informaciones estadísticas de buena calidad, y hemos intentado separar de ese material, de un modo empírico, los principales tipos de fluctuaciones. Existe, pues, un caso —probablemente privilegiado— en el que el análisis estructural tiene por objeto típico las secuencias y en el que, indiscutiblemente, tiene cierto éxito. La razón de ello, me parece, se debe al hecho de que los acontecimientos económicos eluden con creces el control consciente y voluntario de los sujetos humanos a los que afectan. Cuando se compara, por ejemplo, el fenómeno del parentesco y los fenómenos económicos, nos encontramos ante algo análogo, pues dichos fenómenos sólo pueden ser captados estudiando largos períodos de tiempo. Asimismo, tanto su conquista como la intervención voluntaria del hombre en ellos son especialmente difíciles. Ahora bien, los análisis estructurales, tanto en el caso de la sincronía como en el de la diacronía, han obtenido sus mayores éxitos precisamente en este ámbito. Evidentemente, la economía no ha desarrollado el análisis estructural hasta un punto tan extraordinariamente sutil por mero azar, sino mediante técnicas como las del cuadro económico, las de la contabilidad nacional y las de las matrices input-output. El éxito y la

sutilidad del análisis, cuando se aplica a las estructuras del parentesco y a las de la economía, son un dato epistemológico que conlleva en realidad una serie de enseñanzas.

Claude Lévi-Strauss.— Sí, creo que conlleva algunas enseñanzas, pero no son del todo optimistas, pues los fenómenos económicos son un ejemplo excepcionalmente favorable, en la medida en que observamos, en primer lugar, una sociedad en la que han desempeñado un papel esencial desde hace mucho tiempo. Por otra parte, el ritmo y la periodicidad son rápidos. En un siglo o siglo y medio, han sucedido muchas cosas, en las que es posible apreciar, a su vez, numerosas recurrencias. Por último, nuestras sociedades capitalistas están construidas de tal modo que todos esos fenómenos se han encontrado inscritos o recogidos en documentos de forma directa o indirecta, y, en consecuencia, podemos reconstruirlos. En el caso del lenguaje (aun cuando la lingüística diacrónica tenga en su haber grandes éxitos) comienza a ser más difícil, pues hay un montón de cosas, en la evolución del lenguaje, que se pierden por completo, dado que no fueron transcritas cuando se las podía observar, y apenas quedan rastros. No siempre tenemos la suerte de encontrar fenómenos favorables.

Pierre Hadot.— *Ha dedicado su libro a Merleau-Ponty y, por otra parte, hemos podido apreciar que la expresión espíritu salvaje se encuentra en este mismo pensador. ¿Hay alguna relación entre su pensamiento y el de él? Este año hemos discutido entre nosotros ese mismo problema.*

Claude Lévi-Strauss.— Al respecto, diré que la relación no es evidentemente biunívoca, en la medida en que Merleau-Ponty tiene la impresión, como evidencian sus escritos y nuestras conversaciones, de que lo que yo hago confirma su filosofía, mientras que yo no creo que esté vinculado a ella; tal vez debido a cierta incompatibilidad, probablemente provisional, entre el modo en que el etnólogo y el filósofo plantean los problemas. Ricoeur insiste en ello en varias ocasiones con mucha razón. Hay, por parte del filósofo, una especie de insistencia —que no critico en modo alguno por el hecho de señalarla— en el todo o nada. Le preocupa de inmediato ampliar el radio de acción de una posición concreta, desea que la coherencia se mantenga y cuando ve un punto en el que ésta falla, plantea una objeción fundamental, mientras que el etnólogo no se preocupa tanto por el día de mañana. Intenta resolver un problema, después otro y después un tercero. Si existe una contradicción entre las implicaciones filosóficas de los tres intentos, no se atormentará por ello, pues, para él, la reflexión filosófica es un medio, no un fin.

Jean Conilh.— *Explica en su libro que el pensamiento occidental siempre se ha sentido atraído por el pensamiento salvaje. Me pregunto, entonces, si el problema que usted plantea no es el siguiente: cada vez que intentamos llevar a cabo una interpretación de los salvajes, ¿no se trata, en el fondo, de un modo de darles sentido con el objeto de comprendernos a nosotros mismos? En el siglo XVIII, los escritores hablaban del buen salvaje en relación con los problemas que ellos mismos se planteaban. En la época del colonialismo burgués, podemos encontrar una concepción del primitivo en la que éste se presenta como un ser inferior («prelógico»). Me parece significativo que, en nuestros días, los economistas e, incluso, los novelistas hablen también de estructuralismo y coincidan con su libro. Dicho de otro modo, ¿no ha elaborado usted una filosofía, una filosofía caracteris-*

tica de nuestra época? De ser así, puedo rechazarla y recuperar la mentalidad primitiva leyéndola desde otro nivel, desde el de los símbolos por ejemplo, y darle otro sentido. En resumen, ¿nuestro problema consiste en clasificar o en dar sentido?

Claude Lévi-Strauss.— Creo, en efecto, que uno de los motivos de la atracción que ejerce la etnología, incluso en el caso de los no profesionales, reside en que su investigación se encuentra profundamente arraigada en el corazón de nuestra sociedad e integra un buen número de sus dramas. Pero ha de hacerse una distinción: después de todo, ¿qué motivó la constitución de la astronomía? Preocupaciones de carácter teológico, o el deseo de elaborar horóscopos y de asegurar el éxito de los poderosos en la guerra o en el amor. Sin embargo, éstas no son las verdaderas razones de su importancia: los resultados obtenidos hacen que su interés se sitúe en otro plano. No creo, pues, que exista ninguna contradicción entre ambos aspectos. Podemos asumir tranquilamente que hacemos etnología o nos interesamos por ella por razones científicamente impuras. Sin embargo, si la etnología merece algún día que se le reconozca un papel en la constitución de las ciencias del hombre, será por otras razones.

Paul Ricœur.— Tal vez podamos entendernos, precisamente, respecto al campo en el que desemboca su propia obra. ¿Forma parte su filosofía de sus motivaciones personales, pasajeras e impuras? ¿O cree que existe una filosofía estructuralista vinculada al método estructural? En el primer caso, su obra sería filosóficamente neutra, y nos dejaría, de ese modo, ante la responsabilidad de tener que elegir, asumiendo nuestros propios costes y riesgos...

Claude Lévi-Strauss.— No, sería hipócrita por mi parte pretenderlo; pero, en este caso, no hablo ya como el hombre de ciencia que trato de ser cuando intento resolver problemas etnológicos, sino como un hombre formado en el ámbito de la filosofía, y que necesariamente sigue siendo aún algo filósofo. Una vez hecha esta aclaración, confieso que la filosofía que implica, a mi modo de ver, mi investigación se encuentra completamente a flor de tierra. Es la más limitada de las concepciones que usted mismo esbozó en su estudio cuando se preguntó por la orientación filosófica del estructuralismo y terminó señalando que podían concebirse varias. No me asustaría si se me demostrase que el estructuralismo desemboca en la restauración de una especie de materialismo vulgar. Pero, por otra parte, sé lo suficientemente bien que esa orientación se contrapone al movimiento del pensamiento filosófico contemporáneo como para no dejar de adoptar con respecto a mi trabajo una actitud de desconfianza: leo la señalización y me prohíbo a mí mismo avanzar por el camino que indica...

Paul Ricœur.— Diría, más bien, que esta filosofía implícita forma parte del campo de su trabajo, el cual me parece una forma extrema del agnosticismo moderno. Para usted, no hay «mensaje». No hablo en el sentido de la cibernética, sino en el kerigmático. Parece encontrarse en la desesperación del sentido; pero se salva gracias a la idea de que, aunque la gente no tiene nada que decir, al menos lo dice tan bien que su discurso puede someterse al estructuralismo. Salva usted el sentido; pero se trata del sentido del no-sentido, del admirable ordenamiento sintáctico de un discurso que no dice nada. Creo que conjuga el agnosticismo con una hiperintelectión de la sintaxis. Por ello, resulta a la vez fascinante e inquietante.

Traducción: Gabriel Aranzueque